

Revista Electrónica de Investigación en Filosofía y Antropología

NUMERO 7 (junio 2017)

Editor: Decanato de Filosofía. UNED

ISSN: 2340-4442

¿Cómo es posible hablar del cuerpo en la fenomenología husserliana?

Agata Bak¹

Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política.

Agat.bak@gmail.com

El objetivo del presente artículo consiste en esclarecer el planteamiento de mi tesis doctoral acerca de la corporalidad en el pensamiento de Edmund Husserl. En concreto, se trata tan solo de plantear la posibilidad de semejante discurso en contra de una opinión muy extendida acerca del sentido de la fenomenología husserliana, según la que no habría cabida para el cuerpo en el planteamiento fenomenológico trascendental. En el artículo se explica la motivación del trabajo, la exposición de los puntos de fenomenología de Husserl que incitaron a una lectura formalizante y desencarnada por así decirlo de su filosofía; seguidamente se comenta la interpretación extendida de estos pasajes y se presenta una visión alternativa del conjunto.

1

Dimensiones de la corporalidad en la obra husserliana: breve esquema de la tesis doctoral

La hipótesis en torno al cual se articula la investigación predoctoral es que el discurso de la corporalidad en la fenomenología de Husserl no es una cuestión tangencial, sino que constituye el núcleo del proyecto del pensador alemán. Más aún, que la encarnación es uno

¹ La autora es beneficiaria del Programa de Formación de Profesor Universitario (FPU) 2013- 2017 del Ministerio de Educación y Ciencia, adscrito al Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), bajo la dirección del profesor Javier San Martín

de los caracteres trascendentales de la subjetividad. De acuerdo con nuestra línea de trabajo, para el planteamiento adecuado de la cuestión de corporalidad en fenomenología es preciso asumir lo siguiente:

- (i) seguir manteniendo una posición idealista trascendental en el sentido que esta adquiere en la totalidad de la obra husserliana;
- (ii) no asumir el reduccionismo, y en consecuencia comprender la corporalidad como un fenómeno complejo y cuyo sentido se expresa a distintos niveles.
- (iii) En adición, la corporalidad ha de considerarse parte de los análisis trascendentales.

La hipótesis no explícita que motiva este trabajo es que, además, este discurso tiene sentido y utilidad para el debate actual sobre la relación mente- cuerpo.

El trabajo consta de tres partes. La primera, de carácter propedéutico, pero no por ello menos importante, sienta el estado de la cuestión y esboza coordenadas desde las que se analizará la corporalidad. La segunda parte, es la parte en la que se traza la necesaria aparición de la corporalidad en la filosofía husserliana y sus dimensiones. Insisto en que si bien desde el punto de vista cronológico la fenomenología husserliana no trata el cuerpo como problema filosófico hasta cierto momento de su desarrollo, sí que toca diversos puntos que anticipan su relevancia. Y es que aunque Husserl no partiera de análisis de lo corporal, en el curso de su proyecto sí que se vio obligado a desarrollar este tema que opera a distintos niveles y con distintas finalidades; abarca tanto lo natural, como lo personal, las prácticas humanas y los estratos pre- egoicos (o preconscientes, diríamos en otro registro), teoría de conocimiento pero también una racionalidad más amplia, que abarca también lo afectivo y práctico. Es por supuesto objeto de conocimiento de las ciencias naturales. Y es que aparte de su obvio carácter físico, el cuerpo es mucho más que un compuesto orgánico: es tanto medio de conocimiento (conforma por así decirlo los límites de nuestro mundo) como herramienta de nuestra praxis, objeto y sujeto erótico; expresa emociones y forma parte del proceso. Estudiaremos cómo estos sentidos se entrelazan en Husserl. La tercera parte va más allá en este sentido al estudiar el carácter trascendental de la subjetividad encarnada. Para ello tendremos que profundizar en la teoría de lo trascendental en Husserl, y especialmente en las dimensiones de la constitución: cómo el mundo se constituye para la subjetividad y el importante papel de la percepción en él. Luego, las dimensiones de la

trascendentalidad, que tendrán que ver con la constitución de la objetividad del mundo, lo cual abarca tanto aspecto individual como también intersubjetivo, el de comunidad de sujetos, no solo humanos, dicho sea de paso. Se estudian condiciones de constitución “normal” y el sentido de las “anormalidades”.

Solo desde esta perspectiva se comprenderá cómo el filósofo que comenzó presentando una teoría de los actos significativos acabó abogando por una monadología trascendental. Pero para poder analizar todo esto, es preciso desterrar una serie de malentendidos en torno a la filosofía husserliana, pues de otra manera será imposible apreciar el carácter innovador e inaugural del siglo XX de su obra.

2

Consideraciones históricas previas

No es rara la situación en la que un investigador comienza el estudio del estado de la cuestión desentrañando el campo de interpretaciones acerca de su objeto de estudio; tampoco es infrecuente que comience abogando por la posibilidad misma de su labor y de la existencia del objeto de estudio. En lo que sigue, procederé pues al análisis de cómo es posible abordar la corporalidad desde perspectiva husserliana. Y es parece que, más allá de las corrientes relativamente nuevas y poco numerosas que se ocupan de la cuestión del cuerpo, y los estudiosos de Husserl, en el imaginario colectivo incluso de los estudiosos de fenomenología o de filosofía del siglo XX, pervive la centenaria convicción de que la fenomenología de Husserl era una cosa anticuada, obsoleta, “culminación de la filosofía de la conciencia”, “de esencias” (sin que se repare bien en el sentido de este vocablo), idealista, abstracta, formal etc. El muestrario es largo, y lo realmente curioso es que se trate de una opinión consolidada que no tambalea entre el público amplio hasta el inicio de nuestro siglo, cuando en 2003 se publica *The new Husserl* (Welton 2003), a pesar de que el sentido de los manuscritos husserlianos se iba conociendo desde prácticamente la década de los cincuenta gracias a la difusión que recibió de parte de los discípulos de Husserl (para conocer los pormenores, cfr. San Martín, 2015, 42ss).

Hay varias razones de este estado de la cuestión. Algunas de ellas son estrictamente históricas: así, mantiene Klaus Held (Held, 2003, 3) que el origen judío de Husserl hizo desaparecer sus obras de circulación durante el periodo de Tercer Reich: “de esta manera,

la continuidad de análisis del pensamiento de Husserl fue interrumpida, mientras que en la década de 50 y 60 Heidegger y Sartre volvieron a ser discutidos de manera intensa (...)” (Ibid.) En cierto sentido la figura de Husserl fue eclipsada por la de su discípulo discordante, Heidegger (así Ingarden, 2017, 66- 67). Pero es que por añadidura varios de sus alumnos perecieron en la frente de la Primera Guerra Mundial (Ibid., 29), con lo cual el círculo de los que no solo oían los seminarios, sino además hacían fenomenología, se ha reducido.

Otra peculiaridad histórica entraña sus propias obras. Husserl publicó poco en vida, pero lo publicado (cfr. Ingarden, 2017, 38- 40) constituye tan solo una pequeña parte de la producción filosófica del autor. Y es que aparte de la obra que circulaba – con más o menos dificultades – entre el público, como segunda fuente de filosofía de Husserl hay que citar su actividad universitaria: lecciones “grandes”, lecciones pequeñas y seminarios (Ingarden, 2017, 40-41), pero sobre todo (Ibid, 42ss): “los manuscritos, en los que Husserl trabajó a diario, aproximadamente durante 40 años, con solo pequeñas interrupciones”. Estos manuscritos, que se empezaron a publicar ya en años 50, pero que despiertan renovado interés a partir de lo que vio la luz en los 70 y 80, hoy están publicados, casi en su integridad en la serie *Husserliana*: cuentan ya con 42 volúmenes, y el 43 se espera en breve².

El problema que supone tan ingente cantidad de manuscritos (unos 50000) y la relación tan desproporcionada entre lo publicado en vida y los materiales póstumos es doble: por un lado, dificulta enormemente la percepción de la continuidad del pensamiento husserliano, y en consecuencia, hace difícil la comprensión de la motivación de la fenomenología.

En cuanto a la primera cuestión, los que solo tuvieron acceso a lo publicado en vida de Husserl, pero no han trabajado con él estrechamente, ven enormes diferencias entre las obras publicadas y no reconocen por ejemplo en el Husserl de *Crisis* al Husserl de *Investigaciones Lógicas*. Esto atañe incluso a sus colaboradores más o menos estrechos, entre los que llegó a hablarse de distintos Husserls, de giros, Husserl tardío que se ocupa ya de otras cuestiones etc.

A principios de este siglo se publicaba importante volumen, *The New Husserl* (Welton, 2003), en el que se insistía en la emergencia a partir de los trabajos póstumos de este

² La lista completa de los volúmenes de *Husserliana* se puede consultar en la página de Archivos de Lovaina: <http://hiw.kuleuven.be/hua/editionspublications/husserliana-gesammeltewerke>

“nuevo” Husserl, y se hacía una labor importante de incorporar la reflexión póstuma en el proyecto vital del filósofo. Aún así, a veces parece como si se tratara de distintos momentos o áreas de interés de Husserl. Por eso parece tan pertinente insistir, incluso en el siglo XXI en la continuidad o denominador común esencial de *toda* la filosofía husserliana, el de sentar las bases, indagar en las condiciones de posibilidad y desarrollar la investigación acerca de la racionalidad humana (cfr. San Martín 1994). El "nuevo Husserl" no sería resultado de un giro del pensador alemán, sino de nueva "imagen" que tenemos de él desde que tenemos acceso a los vastos terrenos vislumbrados en su obra (en este sentido entendemos el libro de San Martín, 2015).

En cuanto a las razones intrínsecas a la obra de Husserl, añadiremos un problema que menciona Landgrebe (1977): dado el innovador camino que toma Husserl, el lenguaje puede traicionar. Las nociones fenomenológicas –como la de *trascendental*– experimentan en Husserl una transformación radical de su sentido que transforma los usos tradicionales de tales términos. De ahí la problemática teórica-conceptual intrínseca a la propia fenomenología, ante la cual, insiste Landgrebe, el propio Husserl caía reiteradamente preso (73ss). Además, su costumbre de pensar escribiendo dio de sí miles y miles de folios de combate con el peso de la tradición.

Tras este esbozo, que necesariamente resume ciertas cuestiones, decir que por nuestra parte insistiremos, y pretendemos mostrarlo a lo largo de la presente conferencia, que cabe hablar de la continuidad del proyecto husserliano y que en ella el cuerpo tiene un papel importante, cuestión que ha permanecido bastante desatendida durante mucho tiempo.

Pasemos ahora al análisis de *Ideas I*, para comprender el inicio de la filosofía trascendental.

3.

El escándalo de *Ideas I*

La figura de Ingarden, que elegimos como hilo conductor de esta parte de la exposición, nos parece idóneo por al menos dos razones: en primer lugar, porque es discípulo suyo que a pesar de no seguir en estrecha colaboración con Husserl (debido a la fuerza mayor de acontecimientos históricos), sí que mantiene una correspondencia filosófica viva; en segundo lugar, porque es un discípulo a la sazón convencido del proyecto fenomenológico, con lo cual hace una lectura caritativa de él. Quizás por esto sus dudas acerca de *Ideas I*

merezcán nuestra consideración, pues reflejan bien el desconcierto que supuso esta publicación³. Sus análisis además anticiparon lo que llamamos aquí la visión tradicional de Husserl. Escribía Ingarden:

“Solo después de 13 años aparecieron sus [de Husserl] *Ideas para una fenomenología pura* (volumen 1). Nosotros las leímos conjuntamente con Husserl en el Seminario de 1913/1914 y también escuchamos a la vez sus comentarios al libro. Y entonces se originó en el Seminario un cierto asombro. No era eso lo que habíamos aguardado” (Ingarden, 2017, 60)

Si se indaga en la correspondencia de los discípulos de Gotinga de aquel entonces, reina similar desconcierto.⁴ Se debe al camino que toma el novísimo método filosófico que prometía “volver a las cosas mismas” pero que a la hora de fundamentar la posibilidad de esta aproximación desemboca en un idealismo trascendental, abstracto y absoluto.

3.1.

La consideración fenomenológica fundamental

Con este título comienza la polémica *Sección Segunda* de *Ideas I*. La analizaremos brevemente para comprender el problema que supone para los fenomenólogos de entonces. En un primer momento hacemos a propósito una lectura esquemática, atemporal y poco caritativa, para comprender el escándalo que supuso.

El capítulo primero habla de la posibilidad de “desconexión de la tesis de la actitud natural”. Con la actitud natural se refiere Husserl a la vida del ser humano en general, en la que está volcado con las cosas, conociéndolas, valorándolas, usándolas, interactuando con otros seres humanos etc.; los objetos de la vida cotidiana. Pues bien, según el filósofo a esta actitud le corresponde una “tesis” oculta. Es un presupuesto que no se ejecuta de manera explícita la inmensa parte de las veces: se trata de que lo que se tiene como objeto de nuestros actos existe ahí delante. La tesis de que algo existe no se menciona la mayor parte de las veces, a no ser que sea por ejemplo en duda (no estamos seguros del acierto de

³ Desde luego, no es el único crítico de Husserl; pero para fines de este trabajo es suficiente.

⁴ El intelectual polaco con el que Ingarden mantiene correspondencia, escribe en el año 1935: “Husserl es para mí: ojos, gafas y barba, sin cuerpo” (Witkiewicz, Ingarden, 2002, 32) Aunque estas frases estén escritas más de dos décadas después de la publicación de *Ideas I*, expresan cierto sentir general entre intelectuales de la época (nota bene, el propio Witkiewicz estaba interesado en la fenomenología husserliana a través del respeto que le profesaba a Ingarden). También es útil cotejar las cartas de Stein a Ingarden en los que mencionan su asombro.

nuestra percepción). A juicio de Husserl, esta actitud se puede “desconectar”. Esto no significa en primer lugar negar la existencia de una cosa determinada que tengo delante de mí. Si está allí, ¿cómo voy a dudar de ella? Tampoco significa exactamente dudar o negar la existencia del mundo que tengo allí delante, que es lo que parece que hace Descartes (I1, 143). Más bien se refiere a una cierta “abstención de juicio” (Ibid), de falta de pronunciamiento acerca de la existencia o no de los objetos del mundo *en general y de mí mismo en cuanto ser mundano*. Lo que se cuestiona tácitamente es la creencia de que el mundo existe allí tal y como lo asumimos en el curso cotidiano de la vida. Esta es la famosa epojé o la “puesta entre paréntesis” de la tesis sobre la existencia del mundo. Con esta epojé lo que conseguimos de momento es no nos pronunciarnos sobre los modos de existencia de las cosas.

Ahora bien, mientras esto no tiene por qué significar gran escándalo, pues desde *Investigaciones Lógicas* se atendía a modos de darse de los objetos en la teoría de los actos husserliana, el siguiente capítulo sí que resulta decisivo en la nueva dirección fenomenológica. Allí escribe Husserl:

“ Como el lector ya sabe que el interés que domina estas meditaciones se endereza a una nueva eidética, esperará inmediatamente que en verdad sucumba a la desconexión el mundo como un hecho, pero no el mundo como eidos y tampoco ninguna otra esfera de ideas (...)”⁵ (I1, 148)

En efecto, eso es precisamente lo que cabía esperar de Husserl. Sin embargo, procede:

“Sin embargo, no vamos a seguir este camino; tampoco se halla en la dirección de él nuestra meta, que podemos formular también como LA CONQUISTA DE UNA NUEVA REGIÓN DEL SER, HASTA AHORA NO DESLINDADA EN LO QUE TIENE DE PROPIO (...) una región del ser INDIVIDUAL” (Ibid., destacado original)

Esta declaración de intenciones encamina la investigación husserliana en una dirección insospechada, en la que yacen las bases del idealismo trascendental. Para fundamentarlo, Husserl recorre el camino de la relación entre conciencia y la realidad natural al modo de ser absoluto de la conciencia. Allí se insiste en primer lugar en la intencionalidad de la

⁵ Sobre el análisis de la convicción de que la fenomenología es ante todo una ciencia de esencias se puede leer en el reciente libro de Serrano de Haro (2016, 32ss)

conciencia que siempre está dirigida a algún objeto. Ahora bien, este objeto puede ser trascendente – si se trata de percepción de algún objeto del mundo natural – o inmanente, cuando lo dado, el objeto del acto, es otra vivencia (recuerdo) o un contenido no intencional, tipo sensación. La distinción entre lo subjetivo y lo objetivo es insuperable *en la actitud natural*. La diferencia entre ambos tipos de objetos es que unos se dan como “matizados”, se exhiben desde una cierta perspectiva, y otros, los inmanentes, se dan de manera absoluta (insistiremos en este tema). Precisamente de allí nace la convicción de que el objeto de vivencia inmanente existe: es una esfera de posición absoluta (I1, 179).⁶

Ahora bien, el siguiente capítulo saca consecuencias de este análisis. Los siguientes párrafos, que descubren *La región de la conciencia pura* (que es el título del capítulo), trascienden la puesta entre paréntesis y presentan tesis de carácter existencial. Al percatarse en las consideraciones anteriores de que la conciencia era fuente de toda experiencia posible, y que las cosas reales se definen siempre como cosas de la experiencia, mientras que, por el contrario, las vivencias se dan de modo absoluto, y que es imposible pensar un mundo fuera de un mundo experienciable, se llega a las afirmaciones como “la conciencia absoluta como residuo de la aniquilación del mundo”, etc. Se afirma que “ningún ser real, ningún ser de tal índole que se exhiba y acredite conscientemente mediante apariciones, es para el ser de la conciencia misma (...) necesario” (188). Se culmina diciendo que el ser inmanente es ser absoluto, frente al que lo trascendente, el mundo, está “íntegramente referido a la conciencia y (...) a una conciencia actual” (Ibid). Frente al ser absoluto, el mundo es “ser meramente intencional, esto es un ser tal que tiene el mero sentido secundario” (189) y que “más allá de ello es una nada” (190)

Ahora bien, cabe admitir también que Husserl acaba esta consideración intentando mitigar el carácter fuerte de sus palabras, insistiendo en que

a pesar de que hemos desconectado el mundo entero con todas las cosas, seres vivos, hombres, comprendidos nosotros mismos, no hemos perdido propiamente nada, sino ganado el ser absoluto en su totalidad que bien entendido alberga en sí todas las trascendencias mundanas, las "constituye" en sí (190-1)

⁶ El análisis es por supuesto mucho más complejo.

En el fondo, afirma en los párrafos finales, se trata de una actitud, en la que descubre en “estado de una vivencia absoluta” (192) en la que tanto lo material, como lo psicológico – incluida la consideración de mi propio ser con estados mentales se torna se torna “relativo a la conciencia absoluta”.

Por tanto, parece querer dar por sentado que el ser humano fáctico no segrega por así decirlo el mundo. La reducción no significa pues aniquilación del ser, sino más bien en reconducción (*zurückführen* – esta es la palabra que se emplea en alemán para designar la reducción) del ser del mundo al sentido que tiene este para una conciencia.

¿Qué quiere decir todo ello? ¿Y qué estatus tiene esta “conciencia absoluta”? ¿Y por qué es necesaria en la fenomenología?

4

Interpretación ingardeniana del idealismo trascendental

Como se ha mencionado, Ingarden se presta como el candidato ideal para interpretación de Husserl, debido a que es su discípulo devoto a la vez que discorde y se esfuerza, a lo largo de toda su vida, en comprender al maestro – o hacer que rectifique. No es una exageración afirmar que la obra entera de Ingarden se estructura en torno de rebatir el argumento del idealismo trascendental.

¿Cuáles son los motivos que llevan a Husserl a abrazar esta solución?⁷

El primer motivo del idealismo que se desglosa en el texto de Ingarden dedicado a este tema (Ingarden 1963, 550ss) es la búsqueda de una filosofía que se conciba a sí misma como ciencia exacta. Esa cuestión está siempre presente en la obra de Husserl y se plasma en el arduo y paciente trabajo de análisis que lleva a cabo ya en *Investigaciones Lógicas*, y la crítica al psicologismo y al relativismo concomitante, que invalida el proyecto de una verdadera ciencia. No obstante, siempre en interpretación de Ingarden, al percibir claramente las posibilidades del retorno del escepticismo, Husserl entrevió que la única manera de garantizar la *certeza* y la *validez* era recurrir a un ámbito indubitable desde el

⁷ Ingarden publicó un escrito acerca de esto, y es el que citamos, no obstante, la argumentación está diseminada por toda su obra.

cual abrir toda investigación posterior. Lo que buscaba Husserl era búsqueda de fuente última de legitimidad de la experiencia y lo encontraría en el camino cartesiano.

El segundo motivo, relacionado estrechamente con el primero, es el de delimitar correctamente el método empleado en la teoría del conocimiento. Se trata de la cuestión muy actual para los filósofos de los principios del siglo XX; el mismo Ingarden le había dedicado un escrito *Sobre el peligro de una petitio principii en la teoría del conocimiento*.⁸ La argumentación que trae a colación Ingarden mantiene que la teoría del conocimiento se basa en última instancia en los datos sensoriales y que en consecuencia, para justificar cierta teoría del conocimiento apelamos precisamente al hecho del conocimiento. Evitar la circularidad se convierte en un motivo para reforzar el papel de la epojé y de las reducciones fenomenológicas, ante las cuales estos argumentos contrarios se vuelven impotentes, pues el punto de partida es distinto. No obstante, esta estrategia implica, como bien observa Ingarden, un refuerzo más, que tal vez pasa desapercibido. Y es que al abstenerse del juzgar acerca de la existencia de los objetos de las vivencias, aumenta la convicción de que las vivencias se nos dan de manera absoluta. Ingarden sugiere – y hay pasajes en *Ideas I* que dan pie a esta interpretación, por cierto – que la afirmación de su carácter absoluto está un poco precipitada, y aboga por un examen más cuidadoso del fenómeno.

Así las cosas, la primacía epistemológica de la conciencia se acentúa bien pronto: y – cree Ingarden – con el tiempo esa prioridad meramente gnoseológica se convertirá en una tesis metafísica: entendiendo por “metafísica” toda tesis que afirme algo sobre cómo es fácticamente el mundo – sobre el ser absoluto de la conciencia (y de consecuente relatividad del mundo real). Este abuso de lo metafísico será el reproche principal dirigido hacia Husserl.

No obstante, el motivo más poderoso a juicio de Ingarden, son los resultados de las investigaciones sobre mirada inmanente y trascendente, sobre los objetos trascendentes (cosas reales) y objetos inmanentes (vivencias). Esta cuestión está íntimamente ligada con el motivo anterior y es en rigor su consecuencia. El fenomenólogo polaco está convencido que la reducción fenomenológica no necesariamente implica un idealismo metafísico; de

⁸ Roman Ingarden: *Sobre el peligro de una petitio principii en la teoría del conocimiento*, Redacción de Editores Encuentro, Madrid, 2006

hecho, está convencido que es lo que se practicaba ya en *Investigaciones Lógicas* y no conducía hacia ninguna aserción metafísica. En cierto sentido, le reprocha a Husserl el haber aceptado de antemano y sin examinar las motivaciones anteriores. Puesto que Husserl estaba buscando fuente de la certeza, tuvo que validar de alguna manera toda experiencia posible. De ahí que se vio obligado a retrotraer la validez de la “experiencia sensible” o la mirada trascendente, a la investigación constitutiva dentro de alcance de la mirada inmanente, cuya certeza es incuestionable. No hace falta mencionar que, en esta perspectiva, el cuerpo no cae del lado de las vivencias inmanentes.

Ya hemos dicho que la mirada trascendente es necesariamente parcial, no adecuada, y en cierto sentido, unilateral porque se refiere a un ente ajeno a la propia conciencia. Su modo de dación es autónomo (en terminología ingardeniana). Precisamente por ello, cabe la posibilidad de que las siguientes vivencias modifiquen considerablemente nuestra visión del objeto; y es que aquí la percepción no determina de una vez por todas las propiedades del objeto. Pero lo dado en la percepción es siempre objeto – esto es, nunca es un aglomerado, un montón de propiedades; es una cosa de cierta naturaleza, y tiene algunas propiedades que la definen posteriormente (por eso podemos preguntar con sentido “¿de qué color es esta rosa?”). No obstante, tal planteamiento siempre está abierto a la posibilidad de que distintas presentaciones de la cosa en la percepción corregirán nuestras creencias acerca de la naturaleza misma de la cosa (“eso no era una rosa, era un tulipán”); con lo cual resulta pertinente la pregunta si lo dado a la percepción realmente existe, en tanto que en sí, o si solamente trabajamos con correlatos intencionales de nuestras vivencias sin que estos mienten ningún objeto. Este paso es precisamente lo que justifica el recurso al idealismo. Para hablar con validez de algún objeto que es en sí de una manera u otra, hay que siempre añadir, *según la experiencia anterior*, por lo cual la mirada trascendente y su validez queda referida a la mirada inmanente, en la que se reconoce que el objeto se ha dado de tal o cual manera en un acto vivencial. En la investigación constitutiva el acento puesto en la trascendencia del objeto se desliza ahora en su constitución en tanto que sentido o correlato. Su ser surge en los procesos de constitución de sentido, sin traspasar en lo más mínimo los límites de la estricta observación: no procede pues hablar de nada

más que fenómeno, pero entendido este como constituido intencionalmente y “nada más” (I1, 190)⁹.

En resumen: Ingarden cree que la cuestión de la trascendencia, problemática para Husserl a la hora de considerar validez de los actos que versan sobre ella, ha de ser reducida – y esto lo interpreta en el sentido *existencial*.

Estrechamente vinculado a esta cuestión, y de alguna manera subyacente a él, se encuentra el cuarto motivo, de índole ontológica- formal y que hace que a Husserl le preocupe mucho la conexión no homogénea entre la conciencia pura y el mundo material. Cuando en el párrafo 39 del capítulo segundo de la sección segunda Husserl se pregunta “¿cómo puede entretenerse con él [el mundo material] la vivencia, con él y por consiguiente, con el mundo entero extraño a la conciencia?” (I1, 161), tiene en mente los resultados alcanzados en la investigación tercera de 1901, titulada precisamente *Sobre el todo y las partes*. Allí se determinan relaciones de (no) independencia de las partes respecto al todo, en las que se basa Husserl: la vivencia concreta complica como un todo dos momentos distintos – el de acto intencional y el objeto. No obstante, esta unión resulta problemática, ya que, si entendemos el objeto en el sentido “ingenuo”, de cosa espacial, lo que salta a la vista es la heterogeneidad de las partes implicadas en el todo. *La exigencia de la homogeneidad* es el punto en el que insiste Husserl, y es precisamente lo que no se cumple, ya que la conciencia es radicalmente distinta - intencional y no espacial, - mientras que las cosas materiales no se dan así. Ingarden parece sugerir que esta falta de homogeneidad trunca los esfuerzos de Husserl por garantizar la validez del conocimiento y que por eso es necesario el recurso al idealismo trascendental: hay que llevar este análisis fuera de la actitud natural, en la que la conciencia está complicada con el mundo material a la vez que separada radicalmente de él.

Así en resumen juzga Ingarden el idealismo trascendental de Husserl en los años 60: como un movimiento motivado por las exigencias metodológicas de su propia filosofía que – por razones tal vez de precipitación – culmina en constataciones metafísicas apresuradas e insuficientemente contrastadas. Se critica también su concepción de absoluto. Por el contrario, el filósofo polaco insistirá en analizar el eidos de la conciencia, y hacer variaciones eidéticas acerca de las posibilidades de la existencia del mundo en relación con

ella. Es decir, por escoger justamente el camino que Husserl rechaza al inicio de su consideración fundamental.

Cabe añadir que esta interpretación que se centra en los motivos de fundamentación y añade cierta obsesión husserliana por la búsqueda de lo absoluto, a la vez que lo condena a un idealismo metafísico moderno, ha sido mantenida de manera extensa y se convierte en la “visión tradicional de Husserl”. Por otra parte, adolece también de distintas presuposiciones y malas lecturas, en las que no insistiremos ahora.¹⁰ Desde esta perspectiva la cuestión de cuerpo o es ajena a la fenomenología trascendental o, puesto que Husserl de hecho se ha ocupado de ella e Ingarden será consciente de ello, hay que asumir un cierto giro en su pensamiento para dar cuenta de la misma. Habría que abandonar pues a Husserl para volver a poder pensar con él la corporalidad.

5

Caminos de idealismo trascendental

Analizamos a continuación la posición de Steinbock, quien comienza su análisis constatando de manera contundente las dificultades de las conclusiones husserlianas en *Ideas I*:

Para ser consistente, cuando Husserl pregunta en *Ideas I* si algo puede ser puesto en ser después de la epojé, una vez que la realidad de la realidad [*Weltall*] permanece entre paréntesis, no debería ser capaz de responder a ello de manera positiva, afirmando el ser inmanente (...) Una cosa es clarificar la existencia fenomenológicamente en términos de autopresencia y otra cosa es afirmar su ser. El error de Husserl consiste en igualar el ser trascendente de manera restrictiva con “el mundo externo”, olvidando que la conciencia también es mundana y forma parte de este mundo objetivo, por ende, debe caer entre paréntesis (Steinbock, 1995, 25)

Esta crítica está en consonancia con la de Ingarden. No obstante, y a diferencia del autor polaco, Steinbock sí afirma la necesidad del idealismo trascendental.

¹⁰ Para ver algunas de ellas cfr. San Martín 2015, Steinbock 1995 o Serrano de Haro 2016, Welton 2003, entre otros.

Como observa el autor, en el libro de *Ideas I* se sigue un cierto orden de fundamentación, que es *cartesiano en su método y estático en su aproximación*. Con lo primero quiere decir que obedeciendo el deseo de la fundamentación, Husserl se mueve desde los modos de dación y la relación fáctica entre la conciencia del mundo, para seguidamente afirmar el ser trascendental y desde allí abordar las relaciones esenciales. Al ser estático, este análisis excluye además explícitamente distintos momentos que constituyen relación conciencia-mundo, entre otros, el despliegue temporal. Se analiza una cierta estructura estática y a partir de allí se saca conclusiones metafísicas. Esta vía, la vía cartesiana, constituye de hecho solo uno de los accesos al ámbito trascendental que se perfilan en la fenomenología husserliana.

No obstante, observa Steinbock, en *Ideas I* ya se encuentran indicios de otro tipo el análisis: en la *Consideración fenomenológica fundamental* ya se sugiere como de pasada que la vivencia en rigor no siempre es absoluta, y el autor saca a colación un texto de *Ideas I*, en el que se habla de la existencia de un “absoluto más profundo” (Steinbock, 1995, 30) con lo cual estaríamos ante la posibilidad de un modo distinto de articulación idealista que la expuesta en la sección canónica.

La sugerencia del autor es que la cuestión de lo trascendental cobra distinto sentido cuando Husserl invierte el orden de su proceder. “Se parte desde ontología hacia fenomenología” (p27). ¿Qué quiere decir esto? Tal vez que el principio del que se parte no es ya la indubitabilidad de la presencia de la conciencia frente a la posibilidad de la no existencia del mundo, sino de la situación esencial de relación entre la conciencia y el mundo real. Esto, que queda esbozado en *Consideración fundamental*, no es allí objeto de análisis tan detenido, sino que se concluye apresuradamente el ser absoluto de la conciencia. Con Husserl llamaremos esta relación esencial el “a- priori de correlación” (REF), que no es sino la última consecuencia del carácter intencional de la conciencia, tomado en su radicalidad. Este es el primer descubrimiento de la fenomenología husserliana, y creemos que el más fructífero de todos junto con el método de reducción entendida como reconducción. La conciencia resulta referida a la realidad y aunque tiene carácter constituyente, se constituye a una en el flujo de vivencias. Las semillas de esta consideración, para decirlo con claridad, están ya en *Ideas I*, solo que no se explora, tal vez justamente por estas preocupaciones que le atribuye a Husserl Roman Ingarden. Tal

vez cabe pues hacer lectura "caritativa" de los elementos de *Ideas I* que anticipan ya el segundo, genético, modo de abordar la trascendentalidad, según la clasificación de Steinbock.

De lo "genético" se deriva pues un modo distinto de concebir lo trascendental. En este sentido, partiendo de lo estático, hay que realizar una operación regresiva que indague en las condiciones de posibilidad de aparecer el objeto. Pero a la vez se centra en los elementos de conciencia que hacen posible la emergencia del sujeto y en su funcionamiento.

Este carácter relacional hace que podemos decir que lo que "sobrevive" a las reducciones no es un ego, si por ello entendemos un ego cerrado, "sin ventanas", sino más bien una estructura experiencial "ego- cogito- cogitatum" que es propiamente la formulación husserliana, y donde ambos polos son objeto de análisis constitutivos.

Este estilo de hacer fenomenología entra en consideraciones acerca de la conciencia interna del tiempo, que aparecen publicados en 1928, pero que refieren a lecciones que han sido pronunciadas y redactadas mucho antes. Es allí donde los análisis llevan a Husserl a considerar la dimensión temporal de toda vivencia. Se descubre que al igual que un objeto espacial es dado de manera inadecuada, también la vivencia de algo, en tanto que temporal, tiene un horizonte de inactualidad, susceptible de ser objeto de atención pero no absoluta, dice Steinbock. En este caso, la conciencia no es el absoluto transparente, sino que también se constituye (H X 83). Esto supone un cambio de óptica acerca del ámbito trascendental, que ahora abarca lo subjetivo y lo objetivo por igual y que explora las consecuencias del a- priori de correlación.

Debemos añadir también que este hipótesis se ve confirmado no solo en los póstumos de Husserl, sino también va influyendo en los desarrollos posteriores de la obra publicada en vida del filósofo; allí la subjetividad trascendental va "robusteciendo progresivamente", tiene hábitos (*Meditaciones Cartesianas*), tiene cuerpo e historia (*Crisis*), lo cual confirma la tesis de que tuvo lugar un cierto cambio de enfoque que está ya sugerido en las propias *Ideas I*.¹¹

¹¹ Me permito remitirme a un artículo conjunto en el que abordo esta cuestión de manera más extensa: Bak, A., Expósito, N., Álvarez, T. "[La vigencia del proyecto fenomenológico husserliano: análisis de la noción de subjetividad trascendental](#)", en *Scientia Helmantica*, Núm. 6. Vol. III, pp. 34-55. Disponible [online](#).

Debemos añadir también que esta aproximación hace más justicia a la consideración de “reconducir el ser al sentido” pues no cabe duda acerca de la abstención de la posición del ser en el caso de análisis desde *a-priori* de correlación. Además, permite comprender el proyecto husserliano en cierta unidad, en la que la maduración de este descubrimiento fundamental que penetra su filosofía. Los autores citados a lo largo de este texto, Ingarden, Landgrebe, Steinbock, dos discípulos de Husserl y un estudioso conocedor de la inmensidad de la obra husserliana, respectivamente, han querido ver en esta pública manifestación de idealismo trascendental un punto que bien hay que suprimir, bien hay que reformular, o bien integrar en el pensamiento total del pensador alemán.

6

Conclusiones

Cabe preguntarnos pues, qué es el idealismo trascendental de Husserl. Se ha entendido de manera moderna, formal y abstracta, del predominio del ser de la conciencia sobre el mundo. Los libros posteriores de Husserl, con un amplio abanico de análisis acerca de la constitución del mundo y *de la conciencia* parecen complicar esta tesis.

Creemos que de entrada hay que sentar las siguientes cuestiones:

- El idealismo trascendental no debe leerse en clave moderna como dominio ontológico de la subjetividad sobre el ser, sino como unos análisis de condiciones de posibilidad de la validez de los actos sobre el mundo. La fenomenología trascendental de Husserl es fenomenología de la trascendencia (Steinbock, 1995, 14), es decir, pretende explicar nuestra relación con el mundo y no anularla.
- Diríamos con Steinbock que los cometidos trascendentales son dos: investigación de constitución de sentido e identificación de las estructuras *a priori* (p. 12).
- Desde esta perspectiva, se comprende ya mejor cómo articular la pertenencia del cuerpo al corpus de los estudios husserlianos. Y es que el carácter de trascendental no es formal: así por ejemplo, en los actos perceptivos está presupuesto siempre el cuerpo, que es punto de orientación, centro de la perspectiva, el constituyente de la identidad de los objetos, y no se trata de algo de carácter abstracto, sino de una situación real.

- Consecuentemente hay que repensar la relación entre lo empírico y lo trascendental: en *Ideas I* la distinción es tajante.

Si observamos los desarrollos posteriores de investigación de la corporalidad, parece que su progresivo protagonismo afianza esta tesis y su aparición final en *Crisis de las ciencias europeas* no resulta sorprendente para los lectores que siguieron el desarrollo de la filosofía husserliana en su devenir.

Bibliografía:

HELD, K. (2003) "Husserl's phenomenological Method" en WELTON, D (2003) *The new Husserl. A Critical Reader*. Indiana: Indiana University Press.

HUSSERL, E. (2013) *Ideas Relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*. México: Fondo de Cultura Económica (citado como I1).

INGARDEN, R. (2017). *Introducción a la fenomenología de Husserl. Lecciones de Oslo 1967*. Madrid: Avarigani Editores.

(1963) "O motywach, ktore doprowadzily Husserla do idealizmu transcendentalnego" en *Z dziejów filozofii współczesnej*. Warszawa: PWN.

LANDGREBE, L (1977) "Das Problem der Teleologie und der Leiblichkeit in der Phänomenologie und im Marxismus", en *Phänomenologie und Marxismus*, vol. 1, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 71-104.

SAN MARTÍN, J. (2015) *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. Madrid: Trotta.

SERRANO DE HARO (2016) *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl*. Madrid: Trotta.

STEINBOCK, A. (1995) *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston: Northwestern University Press.

WITKIEWICZ, S.I., INGARDEN, R. (2002) *Korespondencia Filozoficzna*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.